

A mobilização infinita numa sociedade de meios sem fins

MOISÉS DE LEMOS MARTINS

Centro de Estudos em Comunicação e Sociedade (CECS), Universidade do Minho

A crise, o fim, o risco

Tomo como ponto de partida a figura obsidiante da crise da cultura, que associo, por um lado, ao afundamento dos universais (designadamente ao afundamento das ideias de bom, belo e justo), e por outro lado, ao facto de a sociedade actual se ter convertido numa 'sociedade da comunicação generalizada' (Vattimo, 1991: 12), pela implantação global das redes de comunicação electrónica. Estamos, com efeito, a ser investidos e mobilizados pelas tecnologias da informação e da comunicação e vivemos hoje na vertigem de um tempo 'acelerado' (Virilio, 1995), de 'mobilização total' (Jünger: 1930)¹, ou nas palavras de Peter Sloterdijk (2000), de 'mobilização infinita'².

Vivemos, pois, em situação de crise, com este mal-estar de época a configurar a crise da comunidade humana, enfim, a crise do próprio humano, aquilo que nas palavras de Baudrillard (1970) configura a morte do real, ou nas de Zizek (2006) 'o deserto do real'³. Tendo deixado de poder apoiar-se em 'rocha, cabo ou cais' (Sophia de Mello Breyner), que nos garantiam um fundamento sólido, um território conhecido e uma identidade estável, e desequilibrados pelo vórtice da velocidade, os nossos passos são hoje incertos, ambivalentes e desassossegados,

1 - 'Mobilização total' é uma expressão que Jünger utiliza pela primeira vez no ensaio 'Die Totale Mobilmachung', em 1930. Refere aí Jünger a lição que havia retirado da Primeira Grande Guerra, onde combatera. Ao mobilizar a energia em que transformara a existência por inteiro, a Grande Guerra estabelecia uma ligação total ao mundo do trabalho: 'A exploração total de toda a energia potencial, de que são exemplo estas oficinas de Vulcano construídas pelos Estados industriais em guerra, revela, sem dúvida, da maneira mais significativa, que nos encontramos no dealbar da era do Trabalhador, e que esta requisição radical converte a guerra mundial num acontecimento histórico mais importante do que a Revolução Francesa'. Além disso, tão ou mais importante neste processo do que a técnica, que é a face activa da mobilização, é a resposta humana, ou seja, o facto de o trabalhador se mostrar disponível para ser mobilizado (Jünger, 1990: 115). Quanto à aceleração e à mobilização da época, pensemos ainda em Edmundo Cordeiro (1999) 'Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernest Jünger'; Martins (2008) 'Nota introdutória. A época e as suas ideias'; Virilio (1995) *La vitesse de libération*; e Bauman (2003) *La vie en miettes*. E lembremos, especificamente, as palavras de Jünger (1990: 108): 'a mobilização total [...] é, em tempo de paz como em tempo de guerra, a expressão de uma exigência secreta e constrangedora à qual nos submete esta era das massas e das máquinas'.

2 - 'O projecto da modernidade assenta [...] numa utopia cinética: a totalidade do movimento do mundo deve converter-se na execução do projecto que temos para ele. Progressivamente, os movimentos da nossa própria vida identificam-se com o movimento do mundo [...] O sujeito decisivo da modernidade é fazer natureza' (Sloterdijk, 2000: 23).

3 - 'Especialmente hoje, o real não passa de matéria morta, de corpos mortos, de linguagem morta – sedimentação residual [...] a pretensão ecológica fala das energias materiais, mas esconde que o que desaparece no horizonte da espécie é a energia do real, a realidade do real e a possibilidade da gestão do real, seja ela capitalista ou revolucionária [...] (Baudrillard, 1979: 70).

figurando a condição humana como enigma e labirinto, no permanente movimento de um sonho de comunidade, de que se alimenta a interacção que estabelecemos uns com os outros.

Crise da razão histórica, crise do sentido, enfim, crise do humano. E também a irrupção da vertigem do fim⁴. O afundamento das nossas crenças tradicionais, o consequente processo de deslegitimação geral e a aceleração tecnológica, permitem, com efeito, que falemos de outras vertigens: 'fim das grandes narrativas' (Lyotard), 'fim das ideologias' (Bell), 'fim da verdade' (Heidegger), 'adeus ao corpo' (Le Breton) e 'advento do último homem' (Fukuyama)⁵.

Crise e fim, o ligeiro desequilíbrio de uma vertigem na cultura contemporânea, com os *media* a reverem-se também nestas figuras, dada a nossa condição trágica de perda dos 'acentos do tempo': 'o agudo da actualidade, o grave da historicidade e o circunflexo da eternidade', para glosar a poética de Paul Celan (1996: 46)⁶. Assente nas ideias de continuidade, causalidade e progresso ininterrupto, e elaborada primeiro pelo Cristianismo, laicizada depois pelo Iluminismo e reutilizada hoje pela Cibercultura, a razão histórica tornou-se, com efeito, uma 'doença' (Nietzsche, 1874), que nos impede o acesso à temporalidade, ou seja, que nos impede a apreensão do mundo como experiência⁷.

Esta 'doença', que Nietzsche (1874) já havia diagnosticado na *Segunda Intemperiva*, tem vindo a acentuar-se com o desenvolvimento dos *media*. A actualidade, o que está 'in actu', têm-na transformado os *media* em *fait-divers*. 'Estéril superfície do novo' (Benjamin, 1982: 173), o *fait-divers* define a actualidade de acordo com a ilusão historicista, que faz da história uma perpétua actualização, para a qual temos cada vez menos tempo. Sobretudo com a explosão da técnica, o nosso tempo acelerou vertiginosamente, e nós fomos alienados da nossa condição propriamente histórica. Transformada na presa fácil de uma transcrição ruidosa e incessante, que a nega enquanto quotidiano em que arriscamos a pele, a nossa vida é hoje a imagem de um mundo sem acontecimentos, e só com notícias, um mundo em que cada vez menos se vive, mas tudo se exhibe (Guerreiro, 2000: 109)⁸.

4 - Ver, neste sentido, *Que valores para este tempo?*, actas de Conferência homónima, editadas pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2007. Ver também o texto 'Comunicação e Cidadania' (Martins, 2008).

5 - Michel Maffesoli refere-se, com frequência, à vertigem das actuais atitudes paradoxais da cultura, com o festivo e o lúdico a manifestarem-se no exacto momento em que acontece a crise. Veja-se, por exemplo, Maffesoli (2010) 'Vous avez dit crise?'

6 - Sobre a condição trágica da nossa cultura, veja-se Roland Barthes (1942) 'Culture et tragédie. Essais sur la culture'; Michel Maffesoli (2000) *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*; Martins (2004) 'O trágico como imaginário da era mediática'; Martins (2003a) 'O quotidiano e os media'; Martins (2003b) *Ensino Superior e melancolia*; Martins (2002) 'O Trágico na modernidade'.

7 - A modernidade, que Nietzsche configura como uma 'doença histórica' e como uma época em que nada chega à 'maturidade', inspira o tema de Benjamin sobre a modernidade como época do declínio da experiência. Cf., por exemplo, Benjamin (1992: 28): 'a experiência está em crise e assim continuará indefinidamente'. Veja-se, também, de Benjamin, 'Experiência e pobreza' (1933).

8 - Nas palavras de Benjamin (1992: 34): 'quase nada do que acontece é favorável à narrativa e quase tudo à informação'. Também Steven Shaviro (2000) *The Erotic Life of Machines*. Björk and Chris Cunningham, 'All Is Full of Love' insiste neste ponto de vista. Veja-se, ainda, Musil (2008) *O homem sem qualidades*.

‘Crise da experiência’, portanto – foi esse o diagnóstico feito, em 1933, por Walter Benjamin, e é esse também o diagnóstico feito mais recentemente por Giorgio Agamben⁹. E, com efeito, o nosso tempo vive hoje anestesiado, sendo cada vez menor o seu ‘compromisso com a época e com as ideias que a motivam’ (Benjamin, 1993: 490). E, com a crise da experiência, ocorre também o *trágico como forma do imaginário na era mediática* (Martins, 2003a). Invariavelmente, as aberturas dos telejornais estão por conta da tragédia e da catástrofe. Como se um *fatum* inexplicável cobrisse a cidade dos homens, conduzindo-a por veredas desconhecidas, e uma vontade insondável se sobrepusesse a toda a acção humana, os telejornais começam por dar a voz aos deuses, e só depois se ocupam dos humanos e das suas insignificantes acções: abrem com acidentes mortais, actos tresloucados que semeiam sofrimento e morte, crimes hediondos, que desafiam qualquer racionalidade, efeitos de uma qualquer catástrofe natural, seja temporal, terramoto ou ciclone.

O jornal televisivo apresenta-se-nos assim na forma de uma narrativa mítica. O futuro, que o telejornal narra no passado, não parece reservar-nos nenhuma esperança. Só tem sentido falar de esperança quando a um sujeito da história é prometida uma perfeição final. Ou então, quando o próprio sujeito da história se promete a si próprio essa perfeição. Ora, se atendermos ao ensinamento de Vladimir Propp, e também de Algirdas Greimas e de Claude Lévi-Strauss, não parece restar dúvidas: ‘o conto é sempre o mesmo’¹⁰. Com efeito, a narrativa do jornal televisivo repete a todo o tempo o mesmo conto de tragédia, catástrofe e crise. Exilada da escatologia, e portanto ‘em sofrimento de finalidade’ (Lyotard, 1993: 93), a narrativa televisiva expõe a crise desta época, o seu mal-estar, a sua melancolia.

E a mesma coisa acontece com as nossas intervenções na rede electrónica, particularmente com a nossa intervenção nas redes sociais: quanto mais falamos, mais nos damos conta de que nada de novo há a dizer – também aí o conto é sempre o mesmo¹¹.

As vertigens da crise e do fim andam associadas, entretanto, ao risco, uma vertigem do começo dos tempos modernos, que assinala um traço geral da vida humana. A vertigem do risco veio acrescentar uma dimensão nova à nossa experiência, ao substituir, *grosso modo*, aquilo que era significado pelo termo latino *fortuna*. O risco indica que as nossas decisões podem ter resultados inesperados, que não são endossáveis à cosmologia, nem exprimem o sentido escondido da natureza ou as intenções ocultas de Deus, nem resultam do cálculo de uma razão que seja instância última de decisão. A generalização da vertigem do risco

9 - Agamben (2000: 20) fala da impossibilidade em que nos encontramos de nos apropriarmos da nossa condição propriamente histórica, o que torna ‘insuportável o nosso quotidiano’.

10 - Veja-se, neste sentido, Jean-Claude Coquet, ‘Linguistique et Sémiologie’ (1987: 10-11).

11 - É nosso entendimento que a chave de compreensão das redes sociais electrónicas não está tanto nos novos elementos cognitivos, que possam resultar do facto de nelas participarmos, como está sobretudo no seu carácter tribal, de circularidade emocional, de afeição electiva.

em todos os sectores da experiência - risco tecnológico, ecológico, capital de risco, risco nos investimentos, risco no casamento, no relacionamento íntimo, comportamento de risco - coloca o homem perante os seus limites e impede-o de confiar na vida eterna e nas instituições que lhe garantiam.

Por sua vez a técnica tem-se afastado da ideia instrumental de simples construção humana para causa do próprio homem. A ideia de crise do humano tem-se então acentuado, à medida em que passamos a falar de vida artificial, fertilização *in vitro*, 'barrigas de aluguer', clonagem, replicantes e cyborgs, adeus ao corpo e à carne, pós-orgânico e trans-humano. E também à medida que se desenvolve a interacção humana através do computador, onde os *chats* da Internet, os jogos electrónicos, e as novas redes sociais, como o *Second Life*, o *Facebook* e o *Twitter*, por exemplo, instabilizam as tradicionais figuras de família e comunidade, para em permanência as reconfigurar. Acima de tudo, é a completa imersão da técnica na história e nos corpos que tem tornado problemático o humano. E são as biotecnologias e a engenharia genética, além do desenvolvimento da cultura ciberspacial, as expressões maiores desta imersão.

Nestas circunstâncias em que *bios* e *techne* se fundem e em que a própria figura do homem se torna problemática, a palavra como *logos* humano entrou também em crise. O homem deixou de ser 'animal de promessa', como o havia figurado Nietzsche (1887, II, § 1), porque a sua palavra já nada é capaz de prometer. Onde ele se revê hoje é sobretudo nas figuras que acentuam a sua condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, múltipla, imponderável, nomádica e solitária. A ideia de comunidade implica a confiança, mas o caminho do outro não é doravante uma aposta garantida, dado terem soçobrado, como o dizem Eisenstadt e Roniger (1984) a solidariedade, o sentido e a participação, conceitos com os quais a confiança se identifica¹².

2. Experiência e ambivalência

Temos uma existência marcada pela mobilidade e pela 'errância' (Maffesoli,

12 - O ponto de vista de Eisenstadt & Roniger não coincide todavia com o nosso. O que estes autores querem demonstrar é que existe nas pequenas sociedades uma confiança incondicional que não pode ser automaticamente transferida para as sociedades complexas baseadas na divisão do trabalho. E a mesma coisa acontece com o ponto de vista de Luhmann, que advoga a existência de expectativas que não saiam frustradas. 'Ninguém pode viver', diz Luhmann (2001: 21), 'sem formular expectativas relativamente aos acontecimentos contingentes. E também ninguém coloca a possibilidade de que elas possam vir a sair frustradas'.

13 - Escreve Elias (1973: 275): 'A orientação do movimento de civilização no sentido de uma 'privatização' cada vez mais pronunciada e mais completa de todas as funções corporais, remetidas para recintos especializados, deslocadas para 'fora do campo visual da sociedade', não acontece sem algumas consequências: uma das mais importantes [...] aparece muito nitidamente na linha evolutiva da sexualidade. Trata-se de uma estranha clivagem que ocorre no interior do homem. [Esta clivagem] acentua-se à medida que se precisa a clivagem entre os aspectos da vida humana que podem manifestar-se à luz do dia, quer dizer nas relações sociais, e os outros [aspectos] que é preciso reservar para a intimidade, para o domínio do 'segredo'.

1997), e também pela ‘clivagem interior’ (Elias, 1973)¹³. A nossa existência é hoje pontuada por múltiplas separações e ambivalências, por múltiplas transições e ‘passagens’ (Benjamin, 1989), no permanente movimento de uma viagem de travessias sem fim, que compreende exílio, solidão e ‘clandestinidade’, e da mesma forma, excitação, efervescência, emoção. Como tem sido salientado pelo pensamento sociológico de todas as épocas, de Simmel a Pareto, e de Elias a Bauman e a Maffesoli, a atenção colocada nas escolhas ambivalentes dos actores sociais tornou-se particularmente necessária, quando se trata de analisar dinâmicas que decorrem do encontro entre identidade e alteridade, dado o facto de a ambivalência constituir a natureza mesma desta dinâmica¹⁴.

Múltiplas atitudes ‘não lógicas’ aparecem ao lado das acções lógicas. A nossa ‘parte de sombra’ desempenha, assim, um papel indubitável na estruturação do dado individual e social. É isso, aliás, o que nos recorda o mito bíblico que faz entrar ao mesmo tempo na história do mundo o pecado e a mentira. Trata-se de uma ambivalência primordial, esta, a da ‘passagem de um estado paradisíaco e indiferenciado ao estatuto de humano limitado e contingente’ (Maffesoli, 1998: 155)¹⁵.

Sem garantias no caminho que nos leva ao outro, mas obrigados a fazer escolhas e a correr riscos em ligações marcadas pela ambivalência¹⁶, mais do que as ideias de projecto, plano de carreira, grandes objectivos e planificação da vida a longo prazo, ganham hoje importância em nós, o presente, as circunstâncias, o aleatório e as emoções¹⁷. E da mesma forma acentuam-se também, mais do que no passado, a intensidade precária das relações, as variações dos sentimentos amorosos, as incoerências ideológicas e as mobilidades existenciais e profissionais. Em

14 - Existe um entendimento sociológico, por exemplo em Anthony Giddens (1996: 2), retomado por Madalena Oliveira (2010: 105), que mantém todavia a ilusão de que os ‘laços pessoais’ íntimos são passíveis de uma total negociação, de igual para igual, num processo ‘inteiramente compatível com a democracia na esfera pública’ e que se esquia, em consequência àquilo que ambos fustigam como uma ‘clausura emocional’. Ora, a nosso ver, não apenas as relações de intimidade, como também as relações na esfera pública, são percorridas por uma zona de sombra, que envolve os receados ‘desenfreamento da paixão’ e ‘alucinação do desejo’, para utilizar expressões de Madalena Oliveira (2010: 108).

15 - Quem admite que o ‘não lógico’ possa andar misturado com as atitudes e as decisões humanas abre mão do racionalismo iconoclasta, que sempre comandou o Ocidente. Foi, com efeito, ‘o logro dos Iconoclastas’ decidir que o humano se estabelece na verdade pelo afastamento das aparências - as aparências, ou seja, ‘a sedução das imagens’ (Baudrillard: 1996: 85).

16 - É bem esclarecedor deste ponto de vista o livro editado em 2002 por José Bragança de Miranda e Maria Teresa Cruz, com o título *Crítica das ligações na era da técnica*. As duas dezenas de artigos que interrogam a complexidade das ligações na actualidade distribuem-se pelas seguintes rubricas: ligações estranhas, ligações livres, ligações enredadas, ligações perigosas, ligações on-off.

17 - O presente e as emoções são um outro modo de dizer o quotidiano, que é onde o humano se decide. É, com efeito, à superfície que o humano se abre em profundidade. Blanchot (1969: 357) falava, neste sentido, da ‘profundidade do que é superficial’. Opondo-se a este ponto de vista, no entanto, Madalena Oliveira (2010: 105), constitui-se como porta-voz da ‘consciência das desditas de uma experiência feita da espuma das coisas’, defendendo que o ‘mais certo é que tudo o que se joga à tona se desvanece no ar’. E acrescenta: ‘A superfície, que é uma outra maneira de nos referirmos às aparências, comporta fragilidades que revestem a experiência de perigos, do mesmo modo que a superfície da água sujeita os barcos à vulnerabilidade de ventos impulsadores [...]’ (Ibidem).

consequência, passamos a procurar a salvação bem mais nos passos por onde vamos a caminho, passos que são de desassossego, do que no enraizamento que nos garanta uma origem, um nome, um fundamento e um território¹⁸. Aliás, a origem, o fundamento e o território, que outrora nos falavam da 'determinação do ser como presença', não passam hoje de estilhaços e fragmentos¹⁹, num tempo 'acentrado'²⁰.

Nestas circunstâncias, com a errância e a ambivalência a guiarem as escolhas humanas, o equilíbrio a atingir será sempre provisório. E a falarmos de enraizamento, apenas o poderemos fazer no sentido de um 'enraizamento dinâmico', como dirá Maffesoli (1997: 82), e não de um enraizamento estático, de coisa positiva, instituída e estabelecida²¹.

3. O imaginário em tempo de crise

Este mal-estar de civilização, que compreende ameaças, medos e riscos, e é declinado pelos temas da crise e do fim, remete para um imaginário de 'formas trágicas, barrocas e grotescas' (Gonçalves, 2009), um imaginário que exprime a condição humana, uma vida que não conhece sossego, porque, como assinalámos, não lhe é dado fundamento seguro, território conhecido, ou identidade estável²².

O trágico é uma figura que normalmente vemos associada à literatura – é uma forma literária. *O barroco* é uma figura que assinala um movimento e um momento da história da arte ocidental. *O grotesco* é uma figura que exprime uma sensibilidade estética. As três formas são figuras avessas à ideia de totalização da existência, o que quer dizer, que são figuras avessas à sua ideia de perfeição e de harmonia. São figuras que declinam um destino sacudido pela vertigem do fragmentário, do marginal, do mundano e do profano, dando-nos a ver, além disso, o carácter viscoso, sinuoso, titubeante e labiríntico da condição humana.

18 - Convocamos, a este propósito, o seguinte trecho de Bernardo Soares, do *Livro do Desassossego*: '*Preciso explicar-lhe que viajei realmente. Mas tudo me sabe a constar-me que viajei, mas não vivi. Levei de um lado para o outro, de norte para sul... de leste para oeste, o cansaço de ter tido um passado, o tédio de viver um presente, e o desassossego de ter que ter um futuro. Mas tanto me esforço que fico todo no presente, matando dentro de mim o passado e o futuro*' (Soares, 1998: 482).

19 - Segundo Derrida (1967: 410-411), quando a linguagem invade a totalidade do campo do conhecimento (*linguistic turn*), cai por terra 'a determinação do ser como presença', caindo com ela também todos os nomes que designaram a invariância de uma presença plena (de um fundamento): essência, existência, substância, sujeito, transcendência, consciência, Deus, homem...

20 - Sobre a 'acentração' social, ver Edmundo Pires (2003), fundada na ideia de Niklas Luhmann de que a sociedade moderna é um tecido 'poli-contextual', pelo que não possui um centro particular.

21 - Sendo de desassossego os nossos passos, pois que não é outra a condição humana, cabe-nos todavia salvar o quotidiano, na medida em que é à superfície e à flor da pele, uma superfície e uma pele abertas em profundidade, que se decide o humano. Veja-se, neste sentido, o artigo que escrevemos (Martins, 2005), particularmente a secção 'Espaço público, quotidiano e media' (pp. 166-169), com remissões para Flaubert, Joyce, Hermann Broch, Bourdieu e Agamben.

22 - Relembramos também, a este propósito, o texto já referido: Martins (2002), 'O trágico como imaginário da era mediática'.

As formas do imaginário podem ter na cultura uma existência ostensiva, ou então discreta, ou ainda secreta. Na era dos *media*, o trágico, o barroco e o grotesco têm, a nosso ver, uma existência ostensiva. Sabemos, desde Nietzsche, e vemos Roland Barthes (1942), primeiro, e Michel Maffesoli (2000), depois, insistir neste aspecto, que o trágico se opõe ao dramático (num caso, temos contradições superadas por uma síntese – o *dramático*; noutro caso, temos contradições sem resolução do conflito – o *trágico*). Por sua vez, Henrich Wölfflin assinala que o barroco se opõe ao clássico (num caso, temos formas de linhas direitas e superfícies planas – o *clássico*; noutro caso, temos formas de linhas curvas, de dobras e de superfícies côncavas – o *barroco*). E, de acordo com Victor Hugo, o grotesco opõe-se ao sublime (num caso, temos as formas de um mundo elevado, equilibrado e harmónico – o *sublime*; noutro caso, temos as formas desproporcionadas de um mundo rebaixado, invertido e desarmonico – o *grotesco*).

Estas três formas do imaginário, o trágico, o barroco e o grotesco, são dinâmicas e partilham características semelhantes: em todas elas a vida e o mundo, embora palpitantes, são instáveis, ambivalentes, sinuosos, fragmentários, imperfeitos e efêmeros. Mas também podemos assinalar diferenças. Desde a Contra-Reforma que o *barroco* se eleva da turbulência mundana às alturas das abóbadas e dos tronos, à procura de um acesso ao absoluto²³. Por sua vez, o *grotesco* é voraz e corrosivo. Nada nele se salva, nem mesmo o absoluto. O sistema de valores é subvertido e macaqueado. O olhar grotesco rebaixa tudo o que atinge e precipita-nos abismos da existência. No grotesco, a abertura devém cavidade, concavidade, prega, requebro, linha curva. Já o *trágico* entrega-se à vida com inquietude e melancolia, que são atitudes próprias de um ser que se empenha num destino incerto, sem nenhuma promessa de desenlace feliz. O trágico vive esta contradição: alimenta-se de uma certeza que lhe escapa sempre e esgota-se a promover impossibilidades que imagina como eternidades.

A ostensividade destas formas é evidente na idade dos *media*, não lhes sendo alheia as novas tecnologias da comunicação, como assinalámos. Calabrese fala de uma ‘idade neobarroca’; Muniz Sodré, de um ‘império do grotesco’; Maffesoli, de um ‘regresso do trágico’. E Albertino Gonçalves faz a síntese das três.

4. Melancolia e temporalidade

Gostaríamos de conjugar este imaginário de formas melancólicas, com a ideia de temporalidade, particularmente com a ideia de tempo global, que é o tempo da ‘sociedade em rede’ (Castells), o tempo da ‘economia-mundo’ (Wallerstein), enfim, o tempo da globalização.

23 - Sem dúvida que o barroco se equivocou ao identificar o eterno, por um lado, com o poder absoluto dos reis, e por outro, com a dogmática e a catequese dos príncipes da Igreja. Benjamin (2004) denunciou, todavia, este ‘cadáver’ humano.

Assinalamos, por um lado, a importância crescente daquilo a que Mário Perniola (2004) chama ‘ordem sensológica’; e também a implantação de uma sociedade de ‘meios sem fins’ (Agamben, 1995); e ainda a actual cinética do mundo, um movimento de ‘mobilização infinita’ para o mercado global, como se lhe refere Peter Sloterdijk (2000).

Passamos a explicitar cada um destes aspectos.

4.1. Consideramos, de facto, que as actuais formas do imaginário não são dissociáveis daquilo a que Mário Perniola chama a ‘ordem sensológica’, que se impõe à antiga ‘ordem ideológica’, com a sensibilidade e as emoções a levarem a melhor sobre as ideias e com a *bios* a misturar-se com a *techné*, podendo falar-se hoje, por exemplo, no *sex-appeal* do inorgânico, num processo acelerado de estetização geral da existência humana, com toda a experiência a converter-se em ‘experiência sensível’. A nossa atmosfera é cada vez mais sensível e libidinal, constituindo-se a emoção, o desejo, a sedução e a pele como valores prevaletentes na nossa cultura. Derrick de Kerckhove (1997) fala mesmo, neste contexto, de uma pele tecnológica²⁴.

4.2. Consideramos, por outro lado, que as hodiernas formas do imaginário também não são dissociáveis, como diz Giorgio Agamben (1995), da sociedade de ‘meios sem fins’, que é a nossa, depois do afundamento das verdades tradicionais, da quebra da confiança histórica e da deslocação civilizacional da palavra para a imagem (Martins, 2009), ou para o ecrã. ‘Meios sem fins’, ‘história sem Gênesis nem Apocalipse’, uma história presenteísta, ou seja, uma história sem teleologia, que já não caminha para um fim, e também uma história sem escatologia, ou seja, sem redenção.

A nossa época vê alterada, deste modo, a sua natureza, de uma estrutura dramática (de contradições com uma síntese redentora) para uma estrutura trágica (de contradições sem *happy end*). É esse o sentido do ‘regresso do trágico’, de que fala Michel Maffesoli (2000), em *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*.

4.3. Referimo-nos, finalmente, ao facto de o humano estar a ser investido, acelerado e mobilizado, pela tecnologia, para um mercado global. Já nos anos trinta do século passado, como assinalámos, Ernest Jünger chamara atenção para o facto de a época estar a ser mobilizada pela tecnologia. Usava então uma metáfora bélica. Entretanto, Peter Sloterdijk fala hoje de uma ‘mobilização

24 - Veja-se também, neste sentido, Madalena Oliveira (2010, particularmente pp. 33-114).

infinita'. É esta mobilização infinita para o mercado global, através da tecnologia, que vai colocar o humano em crise permanente.

Ordem sensológica, sociedade de meios sem fins, mobilização infinita do humano para o mercado, aqui estão outras tantas expressões e efeitos de uma sociedade e de uma cultura em crise, uma sociedade que produz nos actores sociais o cérebro de indivíduos empregáveis, competitivos e *performantes*.

Não deixamos, no entanto, de assinalar que é na crise que a humanidade se decide. Relembramos, neste sentido, o verso de Hölderlin, convocado no texto de Heidegger (1954) sobre a técnica, 'lá onde está o perigo, também está o que salva'.

Referências bibliográficas

- AA.VV. (2007), *Que valores para este tempo?* (Actas de Conferência na Fundação Gulbenkian, Lisboa, de 25 a 27 de Outubro de 2006). Lisboa: Fundação Gulbenkian & Gradiva.
- Agamben, G., (2000) [1978], *Enfance et Histoire*. Paris: Payot & Rivages.
- Agamben, George (1995), *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. Paris : Payot & Rivages.
- Barthes, R. (1942), 'Culture et tragédie. Essais sur la culture'. <http://www.analitica.com/bitblo/barthes/culture.asp> (consultado em 10 de Fevereiro de 2010).
- Baudrillard, (1979), *De la séduction*, Paris: Editions Galilée.
- Bauman, Z.(2003) [1995], *La vie en miettes*. Cahors, Editions du Rouergue.
- Benjamin, W. (2005) [1933], 'Experiência e pobreza'. *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 34: 317-321.
- Benjamin, W. (2004), [1974, 1977 e 1985] *A origem do drama trágico alemão*. Lisboa: Assirio & Alvim.
- Benjamin, W. (1993), 'Caracteristica della nova generazione', *Ombre Corte, Scritti 1928-1929*. Turim: Einaudi.
- Benjamin, W. (1992), [1936-1939] 'O narrador. Reflexões sobre a obra de Nicolai Lesskov', *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, pp. 27-57.
- Benjamin, W.(1989), [1982], *Paris, capitale du XIX.e siècle. Le livre des passages*. Paris: Cerf.
- Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Breyner, S. M. *Procelária*. [Poesias do livro *Geografia* (I, II, III), 1962]. Consultado a 2 de Fevereiro de 2010.
- Celan, P. (1996) [1971], 'O meridiano', in *Arte Poética. O Meridiano e outros textos*. Lisboa: Colibri, pp. 41-64.
- Coquet, J.C. (1987), 'Linguistique et Sémiologie', *Actes Sémiotiques – Documents*. EHESS – CNRS, pp. 5-13.
- Cordeiro, E.(1999) 'Técnica, mobilização e figura. A técnica segundo Ernest Jünger'. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 25/26: 211-222.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture de la différence*. Paris: Seuil.
- Eisenstadt, S. N. & Roniger, L. (1984), *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elias, N. (1973) (1969), *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy.
- Gonçalves, A. (2009), *Vertigens. Para uma sociologia da perversidade*. Coimbra: Grácio Editor.
- Guerreiro, A. (2000), *O acento agudo do presente*. Lisboa: Cotovia.
- Giddens, A. (1996), *Transformações da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta.
- Heidegger, M. (1988) [1954], 'La question de la technique', *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, pp. 9-48.
- Jünger, E. (1990) [1930], *La mobilisation totale*, in *L'Etat Universel – suivi de La mobilisation totale*. Paris: Gallimard.

- Kerckhove, D. (1997), *A pele da cultura – Uma investigação sobre a nova realidade electrónica*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Lyotard, J.F. (1993), *Moralités post-modernes*. Paris: Galilée.
- Luhmann, N. (2001), 'Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives'. *Réseaux*, n. 108: 15-35.
- Maffesoli, M. (2010), 'Vous avez dit crise?'
pdf: <http://www.michelmaffesoli.org/textes/vous-avez-dit-crise.html> (consultado a 2 de Fevereiro de 2010).
- Maffesoli, M. (2000), *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: Denoël.
- Maffesoli, M. (1998) [1979], *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: Desclée de Brower.
- Maffesoli, M. (1997), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris, Librairie Générale Française ('Le Livre de Poche).
- Martins, M. (2009) 'Ce que peuvent les images. Trajet de l'un au multiple', *Les Cahiers Internationaux de l'Imaginaire*, CNRS, 1: 158-162.
- Martins, M. (2008a), 'Comunicação e Cidadania', in Martins, M. & Pinto, M., *Comunicação e Cidadania*. Actas do V Congresso Português de Ciências da Comunicação. Braga: Centro de Estudos de Ciências da Comunicação, Universidade do Minho. e-Book <http://www.lasics.u-minho.pt/ojs/index.php/5sopcom/>
- Martins, M. (2008b), 'Nota introdutória. A época e as suas ideias', *Comunicação e Sociedade* (número temático sobre Tecnologia e Figurações do Humano), n. 12: 5-7.
- Martins, M. (2005), 'Espaço público e vida privada'. *Revista Filosófica de Coimbra*. n. 27: 157-172.
- Martins, M. (2004), 'O trágico como imaginário da era mediática'. *Comunicação e Sociedade*, 4: 73-79.
- Martins, M. (2003a), 'O Quotidiano e os Media'. *Todas As Letras*, São Paulo, 5: 97-105.
- Martins, M. (2003b), *Ensino superior e melancolia*, org. Instituto Politécnico de Viana do Castelo, Viana do Castelo. <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1288>
- Martins, M. (2002), 'O Trágico na Modernidade' [versão inglesa: 'Tragedy in Modernity']. *Interact, Revista online de Arte, Cultura e Tecnologia*, 5. <http://www.interact.com.pt>
- Miranda, J. B. & Cruz, M. T. (Org.) (2002), *Crítica das ligações na era da técnica*. Lisboa: Tropismos.
- Musil, R. (2008) [1952], *O homem sem qualidades*. Lisboa: D. Quixote.
- Nietzsche, F. (1988) [1887], *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1987) [1874], *Seconde considération intempestive*. Paris: Flammarion.
- Oliveira, M. (2010), *Metajornalismo. Quando o jornalismo é sujeito do próprio discurso*. Coimbra: Grácio Editor.
- Perniola, M. (2004) [1994], *O Sex Appeal do Inorgânico*. Ariadne: Lisboa.
- Perniola, M. (1998), 'Sentir a diferença', AA. VV., *Metamorfoses do sentir*. Porto: Balleteatro Edições, pp. 6-19.

- Perniola, Mário (1993), *Do sentir*, Lisboa, Editorial Presença.
- Pires, Edmundo Balsemão (2003), *A sociedade sem centro*, Azeitão, Autonomia 27.
- Shavero, S. (2000), 'The Erothic Life of Machines. Björk and Chris Cunningham, 'All Is Full of Love''. Conferência nos Cursos de Verão da Arrábida, 10 pág. dactilografadas.
- Sloterdijk, P. (2000) *La mobilisation infinie*. Christian Bourgeois org.
- Soares, B. (1998) *Livro do Desassossego*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Vattino, G. (1991) *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70.
- Virilio, P. (1995) *La vitesse de libération*. Paris, Galilée.
- Zizes, S. (2006) [2002] *Bem-vindo ao deserto do real*. Lisboa: Relógio d'Água.